
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00868072 0

Die Ethik Heinrichs von Gent in ihren Grundzügen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

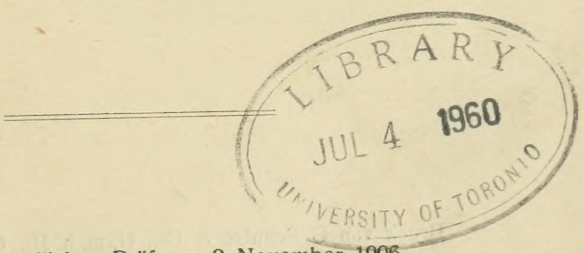
der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Johannes Lichterfeld
aus Groß-Beeren.

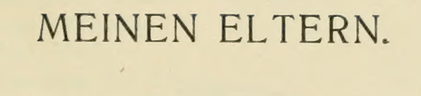


Tag der mündlichen Prüfung: 2. November 1906.

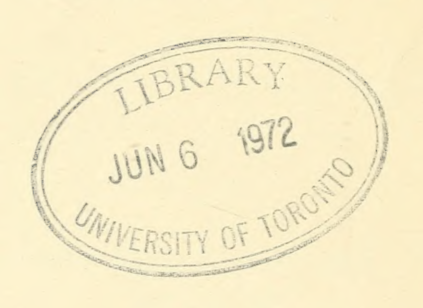
Referent: Herr Professor Dr. Falckenberg.

Dekan: Herr Professor Dr. Fester.

Druck von C Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.



MEINEN ELTERN.


LIBRARY
JUN 6 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

Inhalt.

III. Die Tugendlehre.

IV. Einige praktisch-ethische Fragen.

Schluß.

Literaturnachweis.

M. Henrici Goethals a Gandavo Quodlibeta. Paris 1518. Kgl. Bibl. zu Berlin. Nur die ersten sechs Quodlibeta enthaltend.

Henricus a Gandavo. Summa quaestionum ordinarium. Paris 1520. Kgl. öffentliche Bibl. zu Dresden.

M. Henrici Goethals a Gandavo, doctoris solemnis, . . . Aurea Quodlibeta . . . commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii . . . Venetiis tom. I. 1608, tom. II. 1613. Kgl. Bibl. zu Berlin.

Jöcher-Adelung-Rotermund, Gelehrtenlexikon. Leipzig, Bremen 1750 etc.

Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Band. 9. Aufl. Berlin 1905.

Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg 1890.

H. Ritter, Christliche Philosophie. Göttingen 1858. 59.

Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. Leipzig 1896. 97.

R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900.

Fr. Huët, Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand. Gand et Paris 1838.

H. Werner, Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert. Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-histor. Kl. Bd. 28 (1878).

Ehrle, Biographieen berühmter Scholastiker. 1. Heinrich von Gent. Arch. für Literatur- und Kirchengesch. des M.A., herausgg. von Denifle u. Ehrle, Bd. I. 1885.

Cl. Baeumker, Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter, 1. Artikel im Archiv für Gesch. der Philos. Bd. V. S. 130 ff.

N. J. Schwartz, Henri de Gand et ses derniers historiens. Mémoires couronnés et autres mémoires, publiés par l'académie royale de Belgique. Bruxelles 1860.

H. Delehaye, Nouvelles recherches sur Henri de Gand. Messager des sciences historiques de Belgique. 1886. S. 328 ff. u. 438 ff.

U. Berlière, Die neuesten Forschungen über Heinrich von Gent. Zeitschr. für kath. Theologie. 14. Jahrg. S. 384 ff.

Napoléon de Pauw, Note sur le vrai nom du docteur solennel Henri de Gand. Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire. 4. série. tome XV. S. 135 ff. Bruxelles 1888.

Alphonse Wauters. Sur les documents apocryphes qui concerneraient Henri de Gand . . . Ibid. tome XIV. S. 179 ff. Bruxelles 1887.

Napoléon de Pauw, Dernières découvertes concernant le Docteur solennel Henri de Gand. Ibid. tome XVI. Brux. 1889.

Maurice De Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu' à la révolution française. Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'académie royale de Belgique. Bruxelles 1895.

Einleitung.

1. Das landläufige Urteil über die Scholastik hat sich unter den Stürmen des 16. Jahrhunderts gebildet. Es findet seine gute Begründung darin, daß der wissenschaftliche Betrieb im Ausgang des Mittelalters oft auf die Stufe eines öden Formalismus und einer spitzfindigen Kasuistik gesunken war; aber dennoch wird es jener fruchtbaren Epoche im abendländischen Geistesleben nicht gerecht. Diese Erkenntnis bricht sich allmählich mehr und mehr Bahn. Jene Gelehrten, die unter dem Namen Scholastiker zusammengefaßt werden, standen in engster Berührung mit dem Leben ihrer Zeit. Die Fragen, welche die große Welt bewegten, machten auch sie zum Gegenstande ihrer Erörterung; und sie hatten Mut genug, um gegen Mißbräuche, die bei hoch und niedrig ihre Fürsprecher fanden, Stellung zu nehmen. Überhaupt zeigt sich in ihren Schriften jener wissenschaftliche Ernst, der nur die Wahrheit sucht und nicht nach dem Urteil der Welt fragt.

2. Ein eigenes Gepräge erhält die scholastische Literatur durch ihre Methode. Eine Frage wird zur Diskussion gestellt, sodann wird das Für und Wider formuliert. Nun entwickelt der Schriftsteller, nachdem

er oft noch begriffliche Untersuchungen vorausgeschickt hat, die Lösung, die er für die richtige hält, und auf jedes der Gegenargumente gibt er eine kategorische Antwort. Er läßt sich bei diesem Vorgehen nicht von den Ergebnissen seiner eigenen Erfahrung leiten, sondern stützt sich auf allgemein anerkannte Autoritäten, wie z. B. die Bibel oder Aristoteles. Wenn er hin und wieder einen Zug aus dem täglichen Leben mitteilt, so tut er es nur zur Illustration einer Frage, aber nie, um ihn als beweisendes Material zu verwenden. In dieser Art der wissenschaftlichen Behandlung zeigt sich eine Bescheidenheit, die heutzutage gewöhnlich unterschätzt wird, — wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß sie oft ein Hemmnis für die gedeihliche Entwicklung der Wissenschaft war.

3. Aus der eben skizzierten Methode erklärt es sich auch, daß die Scholastiker ohne Bedenken aus der Bibel oder der kirchlichen Lehre die Lösung manches Problems übernahmen, die in anderen philosophischen Systemen sich erst als letzte Folgerung ergibt. Die christliche Philosophie des Mittelalters kennt nicht die Fragen: Gibt es einen Gott? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Sie kennt sie nicht, weil sie die Antwort weiß. Sie hat nie den Zweifel zu ihrem obersten Prinzip erhoben, denn ihre Grundlage ist die Gewißheit des Glaubens, der in der Kirche und durch sie unverfälscht erhalten wird. Hieraus ergeben sich die Schranken, die sich die scholastische Philosophie gezogen hat, und es erklärt

sich, daß sie ihre Hauptaufgabe in der psychologischen Analyse gesucht und gefunden hat.

4. Die Hochblüte der Scholastik fällt in das 13. Jahrhundert, und die Namen eines Albertus Magnus und eines Thomas von Aquino nehmen auch heute noch in der Geschichte der Philosophie ihren Platz ein. Die folgenden Ausführungen sollen sich mit einem Mann jener Periode beschäftigen, der heut nur selten genannt wird, dem aber seine Zeitgenossen den Ehrentitel eines doctor solemnis beilegten. Heinrich von Gent wurde um das Jahr 1217 zu Gent vermutlich als Sohn des Schneiders Johann de Sceppere geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er in der Kapitelschule zu Tournai. 1277 wurde er Archidiakonus zu Brügge und 1278 zu Tournai, wo er 1293 starb.[1])

5. Die Bedeutung Heinrichs liegt vor allem darin, daß er im Gegensatz zu der Zeit, die sich ganz in den Bahnen der peripatetischen Schule bewegte, Plato als Autorität für sich in Anspruch nahm.[2]) Plato multo melius sentiebat et fidei magis congruentia quam

[1]) Diese Daten sind durch neuere Forscher, z. B. Ehrle (im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeben von Denifle und Ehrle, Bd. 1, 1885) und Maurice de Wulf (in Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas etc.; Louvain et Paris 1895), sichergestellt. Damit ist die frühere Annahme, daß Heinrich aus dem Rittergeschlecht der Goethals stamme, hinfällig geworden, ebenso die Behauptung, daß er unter Albertus Magnus in Köln studiert habe.

[2]) Vgl. Werner, Heinrich von Gent als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert. Denkschriften der Wiener Akademie, Philos.-historische Klasse, Bd. 28 (1878).

Aristoteles. (Summa, art. XXV, qu. 3.) Aber insofern hält er sich auch an Aristoteles, als er die dialektische Methode als die einzig mögliche ansieht, um Wissenschaft treiben zu können.

Heinrich genoß in der gelehrten Welt bis ins 16. Jahrhundert hohes Ansehen. So bezeichnet ihn Giacomo Mazzoni als den, qui inter omnes scolasticos solus vere platonici nomen meretur, und Giovanni Pico della Mirandola, ein Freund des Marsiglio Ficino, sagt von ihm: Est in Henrico, ut mihi visum est, semper sublime et venerandum.

6. Aber nicht zum wenigsten zeugt von der Achtung, deren sich Heinrich erfreute, die Drucklegung und Herausgabe seiner wichtigsten Werke. So erschienen [1]) im Jahre 1518⁰ seine Quodlibeta und 1520⁰ seine Summa quaestionum ordinarium [2]) in Paris. 1608⁰ und 1613⁰ kam in zwei Teilen eine neue Auflage der Quodlibeta, kommentiert von Vitalis Zuccolius, in Venedig heraus, und auch noch 1613 ebenfalls in Venedig eine dritte von Piccioni. Auch die Summa fand im Jahre 1646 zu Ferrara einen neuen Herausgeber in Hieronymus Scarparius. Endlich wurde auch noch der liber sive catalogus de scriptoribus illustribus zu Köln 1580, zu Antwerpen 1693 und das drittemal zu Hamburg 1718 veröffentlicht. Außer diesen gedruckt vorliegenden Werken hat Heinrich noch eine

---

[1]) Die mit einem ⁰ versehenen Ausgaben sind benutzt worden, zitiert sind die Quodlibeta nach der Pariser Ausgabe.

[2]) Auch Summa theologiae genannt.

ganze Reihe von Schriften hinterlassen, die nur als Manuskripte vorhanden sind. Auch Arbeiten anderer Autoren sind ihm zugeschrieben.[1])

Trotzdem also nicht sämtliche Werke Heinrichs zugänglich sind, so gewähren doch schon die gedruckten einen Einblick in seine Denkweise: ja man kann sagen, daß in der Summa und in den Quodlibeta seine theologischen und philosophischen Anschauungen ihren Niederschlag gefunden haben. Während die Summa vorzugsweise theologische Fragen, doch auch solche von philosophischem Interesse behandelt, bringen die Quodlibeta Probleme aus allen Gebieten der scholastischen Wissenschaft zur Erörterung. Sie enthalten einen Bericht über 399 von Heinrich gehaltene Disputationen. Neben der Theologie finden hier die Philosophie in ihrem weitesten Begriff, die Astronomie, die Kasuistik, ja selbst die Politik ihren Platz. So ist denn auch genügend Material vorhanden, um die Ethik Heinrichs von Gent in ihren Grundzügen darzustellen.

7. Die folgende Arbeit gliedert sich in vier Abschnitte. Der erste handelt von den ethischen Normen: dem natürlichen Recht, dem göttlichen und kirchlichen Gesetz; der zweite beschäftigt sich mit den psychologischen Vorfragen der Ethik, besonders dem Verhältnis des Willens zum Intellekt; der dritte ist der

---

[1]) Genauere Angaben hierüber finden sich bei François Huët, Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, und bei Maurice De Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas etc.

Darstellung der Tugendlehre gewidmet; und der vierte bringt endlich eine Reihe ethischer Fragen, die Heinrich besonders berücksichtigt hat, zur Erörterung.

I.

Die ethischen Normen.

Der ethische Wert einer Handlung ergibt sich aus ihrem Verhältnis zu dem Naturrecht (lex naturae, l. naturalis), dem göttlichen Gesetz (l. divina, l. positiva) und endlich dem Kirchenrecht (l. canonica). Nur diejenige Handlung, die vor diesen drei Autoritäten bestehen kann, trägt den Stempel der Sittlichkeit.

1. Das Naturrecht hat für alle Menschen die gleiche normative Bedeutung[1]) und ermöglicht erst durch seine allgemeine Gültigkeit Verkehr, Handel und Wandel unter den Völkern (Quodl. IV, qu. 20). Es entspricht den Gesetzen der zweiten Tafel und läßt sich auf die Formel zurückführen: Verhalte dich so gegen jeden Menschen, wie du behandelt sein willst, und füge niemandem etwas zu, das du nicht erleiden möchtest (Quodl. VI, qu. 22). Es geht auf ein gesetzgebendes Prinzip zurück, das der Vernunft inhäriert. In (sc. parte animae) cognitiva est lex naturalis ut universalis regula operandorum (Quodl. I, qu. 18).

---

[1]) Edictum legis naturae scriptum in tabulis cordium (Quodl. I, qu. 40). Vgl. Paulus an die Römer Kap. II, V. 15.

Dieses Prinzip wird von dem Verstand (ratio) als Maßstab gebraucht, um die ratio recta operandi festzustellen.

2. Die Erkenntnis, wie zu handeln ist, darf nun aber nicht dem Gewissen (conscientia) gleichgesetzt werden. Das geht schon daraus hervor, daß erfahrungsgemäß nicht immer bei demjenigen, der eine höhere Erkenntnis des Guten besitzt, auch ein feineres Gewissen zu finden ist. Denn das Gewissen hat seinen Sitz nicht in der Vernunft, sondern im Willen. Es wird durch die freie Wahl, die immer mit den Vorschriften der rechten Erkenntnis übereinstimmt, charakterisiert. (Conscientia est in voluntate quaedam electio deliberativa semper concordans cum dictamine rationis rectae. Quodl. I, qu. 18).

3. Eine niedere Stufe des Gewissens ist die Synderesis. Sie wohnt ebenfalls dem Willen ein und besteht in einer natürlichen Wahl, die immer den Gesetzen des Naturrechts entspricht; gleichzeitig enthält sie auch ein bewegendes Moment, das im Sinne der rechten Erkenntnis zur Tat antreibt. Sie ist dem menschlichen Geist eingeboren wie das Naturrecht. (Synderesis . . . est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis naturae et quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae. Quodl. I, qu. 18).

4. Die Normen des positiven Rechts, die in der heiligen Schrift niedergelegt sind, stehen nicht etwa im Widerspruch zu den Gesetzen des Naturrechts

sondern lassen sich auf sie zurückführen. Sie sind gleichsam die Auslegung der natürlichen Normen (Quodl. II, qu. 15). Allerdings ist hier ein Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Gesetz zu machen. Das alttestamentliche Gesetz hatte den Zweck, das jüdische Volk in seiner religiösen Erkenntnis allmählich so weit zu fördern, daß es den Boden für die volle göttliche Offenbarung in Jesus bieten konnte (Summa, artic. XV, qu. 2). Hieraus erklärt es sich auch, daß die alttestamentlichen Vorschriften von ungleichem ethischen Wert sind (Quodl. IV, qu. 28). Neben den Geboten der Liebe zu Gott und dem Nächsten, die rein moralischen Charakter tragen, finden sich die Zeremonialgesetze, die nur symbolischen Wert haben. Endlich treffen wir im Alten Testament auch Vorschriften an, die einesteils als moralische, anderenteils als zeremoniale zu fassen sind. Als Beispiel diene das Gebot der Sabbatheiligung. Die moralische Seite dieser Vorschrift liegt darin, daß der Mensch zu einer bestimmten Zeit seine Gedanken von allem Irdischen freimachen soll, um sich nur in das Göttliche zu versenken, die zeremoniale darin, daß für diese Übung der siebente Tag der Woche festgesetzt ist.

In dem Augenblick, als das neutestamentliche Gesetz (lex evangelica) in Geltung trat, verloren die zeremonialen Vorschriften des Alten Testaments ihre Gültigkeit. Nur die durch das Naturrecht gegebenen Normen blieben bestehen und erhielten eine sinngemäße Ausgestaltung, so daß das neutestamentliche

Gesetz nur das richtig verstandene Naturrecht ist (Quodl. IV, qu. 28).

5. So bestimmt nun das göttliche Recht die Richtlinien angibt, nach denen der sittliche Mensch handeln soll, so läßt es uns dennoch oft im Stich, wenn wir Fragen, die das tägliche Leben an uns stellt, beantworten wollen. In allen diesen Fällen hat die Kirche kraft ihrer von Jesus empfangenen Gewalt Bestimmungen erlassen, die für den Menschen ebenso bindend sind wie das göttliche Recht selbst (Summa, art. X, qu. 2; Quodl. II, qu. 15).

6. Es stellt sich hier eine Doppelfrage ein, die Heinrich eingehend erörtert hat: Ist es denkbar, daß die Gebote der heiligen Schrift, die ja das göttliche Gesetz enthält, in Widerspruch zu den kirchlichen Vorschriften geraten? und dann: Wem muß man, wenn der Fall wirklich eintreten kann, mehr glauben, der Bibel oder der Kirche? (Summa, art. X, qu. 1). Zunächst ist es klar, daß die heilige Schrift normativen Charakter trägt, der über jeden Zweifel erhaben ist; denn Gott spricht ja selbst aus ihr. Andererseits muß man aber auch den Vorschriften der Kirche gehorchen, durch deren Überlieferung und Verkündigung die heilige Schrift nur erhalten wird. Da der Mensch in der Kirche nun aber nicht nur Worte, sondern auch Taten, die für die Wahrheit des Christentums Zeugnis ablegen, findet, so muß er ihr bedingungslos vertrauen. Sie allein kann ihn zum Glauben führen, sie allein ihm das Verständnis der tieferen Geheimnisse des

Christentums vermitteln. Der im Glauben Gefestigte wird dann erkennen, wie die heilige Schrift alles das enthält, was die Kirche verkündet und fordert; und wenn der Fall eintreten sollte, daß die Glieder der Kirche in ihrer großen Mehrzahl durch Irrtum oder Bosheit vom rechten Weg abweichen, so wird der wahrhaft Gläubige den unveränderlichen göttlichen Gesetzen der Bibel allein anhangen und damit auch der wahren Kirche. Auf die Frage ist also abschließend zu antworten, daß die kirchlichen Vorschriften sich nie im Widerspruch zum göttlichen Gesetz befinden können, daß sie also unter allen Umständen verpflichtend sind.

7. Auch erörtert Heinrich das Problem, ob den Forderungen der Vernunft (ratio) oder den Geboten der Bibel zu folgen sei, falls sich zwischen beiden ein Konflikt einstelle (Summa, art. X, qu. 2). Wir haben hier in mittelalterlicher Fassung die moderne Zusammen- oder Gegenüberstellung „Glauben und Wissen“ vor uns. Heinrich entscheidet die Frage von vornherein, indem er sagt, daß die göttliche Wahrheit, die wir in der heiligen Schrift finden, jede menschliche Klugheit und Einsicht übertreffe. Wenn wir durch unzweifelhafte Beweise zu einer Erkenntnis kommen, die der heiligen Schrift zu widersprechen scheint, so können wir gewiß sein, daß wir die Bibel falsch verstehen (ähnlich Quodl. III, qu. 18). Besonders müssen wir uns aber davor hüten, unseren gesunden Menschenverstand (ratio naturalis) zu überschätzen, der oft ge-

nug durch unsere Leidenschaft oder die Halbheit unserer Erkenntnis verdunkelt wird. Es ist daher wahr, was eine Glosse zu Matthäus 14 besagt, daß derjenige, der seinen eigenen Verstand über die Autorität der Bibel stellt, wie ein Häretiker den christlichen Glauben bekämpft. Wir müssen, ohne darüber zu grübeln, der heiligen Schrift nebst den kirchlichen Auslegungen und Zusätzen glauben quasi divino oraculo, auch dann, wenn wir sie nicht verstehen; wir dürfen ihr nicht widersprechen, sicut puer non contradicit doctoribus (Summa, art. X, qu. 2; art. XVI, qu. 8; Quodl. II, qu. 15).

II.

Die psychologischen Vorfragen.

1. Die Kräfte (potentiae) der Seele sind uns ebenso unbekannt wie ihre Substanz (Quodl. I, qu. 14). Wenn wir etwas über sie erfahren wollen, müssen wir versuchen, aus den Formen, unter denen sie zutage treten, auf ihr eigentliches Wesen zu schließen. Es sind dies drei Formen: ihr Habitus (habitus), ihre Tätigkeit (actus) und endlich ihr Ziel (obiectum).

Am reinsten und in seiner höchsten Vollendung zeigt sich der Habitus des Willens in der Liebe (auch Quodl. XIII, qu. 2), der des Intellekts in der Weisheit. Da nun die Liebe alle Weisheit und Erkennt-

nis übertrifft (1. Korinth. 13), so überragt auch der Habitus des Willens den des Intellekts. Was sodann die Tätigkeit der beiden Seelenkräfte anlangt, so wendet sich der Wille durch seine eigene Aktion auf sein Ziel, der Intellekt nimmt umgekehrt sein Objekt in sich auf. Die Eigentümlichkeit des Willens ist um soviel bedeutender als die des Intellekts, wie die Liebe zu Gott besser ist als das bloße Wissen von ihm (Quodl. I, qu. 14). Wenn wir uns nun endlich der Frage zuwenden: Ist das Objekt des Willens oder des Intellekts von höherem Wert? so werden wir auch hierin dem Willen den Vorrang vor dem Intellekt zugestehen müssen. Ohne Zweifel ist das Objekt des Willens das primum bonum, das Gute schlechthin, so daß es im Verfolg des Guten keine Grenze für die Betätigung des Willens gibt. Das Objekt des Intellekts ist das primum verum, das aber nur ein bestimmtes, begrenztes bonum ist. Der Aktionskreis des Willens schließt also die Betätigung des Intellekts mit ein: sic voluntas movet rationem et impellit et in opus dirigit et omnes vires animae et membra corporis (Quodl. I, qu. 14).

So stark betont Heinrich den Willensprimat, den er durch folgendes Bild zu veranschaulichen sucht. Der Intellekt läßt sich vom Willen leiten wie der Sklave vom Herrn, und nur in dem Sinn, wie der Sklave den Herrn führt, wenn er ihm bei Nacht eine Laterne vorausträgt, damit er nicht verunglückt, kann davon gesprochen werden, daß der Intellekt dem

Willen die Richtung gibt. Wie es dem Herrn freisteht, jederzeit seinen Sklaven nach Hause zu schicken, so kann auch der Wille in Aktion treten, ohne sich durch den Intellekt beeinflussen zu lassen (Quodl. I, qu. 14).

2. Es ergibt sich nun das Problem, ob in dem psychologischen Prozeß, der jeder Handlung vorausgeht, das erste Moment in einer Vorstellung (cognitio), also im Intellekt, oder im Willen zu suchen ist (Quodl. I, qu. 15). Heinrich vertritt die Ansicht, daß irgendeine Vorstellung (cognitio generalis, specialis, sensitiva oder intellectiva) notwendigerweise vorhanden sein muß, ehe es zur Betätiguug des Willens kommen kann. Allerdings ist es möglich, daß der perfecta cognitio ein Willensakt vorausgeht, der in dem Wunsch besteht, die imperfecta cognitio klar und bestimmt zu gestalten. Den letzten psychologischen Ausgangspunkt für eine Handlung haben wir somit immer im Intellekt zu suchen. Wir dürfen uns aber nicht zu der Anschauung verleiten lassen, als ob jede sinnliche Wahrnehmung (cognitio sensitiva) schon den Willen in Bewegung setzen könnte. Vielmehr muß die cognitio sensitiva erst zur cognitio intellectiva, die sinnliche Wahrnehmung also erst Bewußtseins- und Erkenntnisinhalt werden, ehe der Wille in Aktion treten kann.

3. Die Meinung derjenigen Philosophen, welche die Betätigung des Willens von einer natürlichen Anlage (motus naturalis) abhängig machen wollen, weist Heinrich mit dem Bemerken zurück, daß dann jede Überlegung, ja auch jede Erziehung zwecklos sei

(Quodl. I, qu. 16). Vielmehr besitzt der Mensch, wie Heinrich immer wieder betont, einen freien Willen. Es kann nur zweifelhaft sein, ob der freie Wille vom Intellekt abhängig ist oder nicht, ob er also nur das, was die Vernunft für richtig befunden hat, oder auch anderes wollen kann.

Um diese Frage zu beantworten, untersucht Heinrich das Wesen des Willens. Die treibende Kraft (principium activum) ist in der Natur sehr verschieden. In ihrer rohesten Form finden wir sie z. B. in der Tatsache, daß schwere Körper das Bestreben haben, sich nach unten zu bewegen (appetitus brutalis). Dem Willen schon ähnlicher zeigt sie sich in dem instinktiven Tun. Hier geht der einzelnen Handlung schon eine cognitio sensitiva voraus. Es sieht z. B. ein Schaf einen Wolf und flieht unwillkürlich aus dem natürlichen Trieb, sein Leben zu erhalten (appetitus naturalis). Das Charakteristische des Willens besteht nun darin, daß er dem appetitus naturalis folgen, ihn aber auch zügeln kann. Voluntas est rationalis et liberi arbitrii naturalis appetitus (Quodl. I. qu. 16).

Hätte der Wille nur zwischen den verschiedenen delectabilia, wie sie sich im Intellekt darstellen, zu wählen, so wäre seine Freiheit auf ein Mindestmaß herabgedrückt, und das Wollen stände ganz in Abhängigkeit von dem Erkennen. Dagegen betont Heinrich mit Berufung auf Augustin und Aristoteles[1] die

---

[1] H. beruft sich hier offenbar zu Unrecht auf Aristoteles.

Autonomie des Willens im strengsten Sinn. Er führt folgendes Beispiel an:[2]) Zwei Männer, die körperlich und geistig vollkommen gleich disponiert sind, erblicken ein schönes Weib; bei dem einen stellt sich ein unkeusches Verlangen ein, bei dem andern nicht. Oder, um das Beispiel noch deutlicher zu machen: der eine unterliegt der Versuchung, der andere widersteht ihr. Woher dieses verschiedene Verhalten beider? Offenbar doch nur daher, daß der erste seiner Leidenschaft nachgeben will, der zweite sie aber beherrschen will. Ihr verschiedenartiges Handeln erklärt sich also aus ihrer entgegengesetzten Willensrichtung; denn im Intellekt kann es seine Ursache nicht haben, da ja die Überzeugung, daß das Weib schön sei, bei beiden die gleiche ist. Die letzte Entscheidung vor einer Handlung kommt daher dem Willen zu. Super libertatem arbitrandi in ratione oportet ponere libertatem eligendi arbitratum in voluntate (Quodl. I, qu. 16).

Wer behauptet, daß der Wille nur dasjenige wollen kann, für das sich der Intellekt entschieden hat, muß mit Sokrates annehmen, daß das rechte Wissen naturgemäß das rechte Handeln zur Folge habe. Es würde dann keine Laster mehr geben, wenn die Tugend in einer für alle Menschen faßlichen Weise gelehrt würde. Diese Anschauung hat schon Aristoteles verworfen. Es ist vielmehr so, daß es dem Menschen freisteht, gemäß einer Erkenntnis, aber auch im Gegen-

[2]) Aus Augustinus, De civitate dei, lib. XII, cap. VI.

satz zu ihr zu handeln: und gerade in dieser Möglichkeit der Wahl zeigt sich die Autonomie des Willens (Quodl. I, qu. 16).

4. Wie betätigt sich nun der Wille? (Quodl. I, qu. 16). Heinrich sagt: auf dreifache Art. Erstens kann er der recta ratio folgen, indem er alle Verlockungen, die ihn zum Handeln gegen die bessere Einsicht verleiten wollen, überwindet (voluntas continentium). Sodann kann er sich von der Leidenschaft fortreißen lassen und gegen die ratio recta handeln (voluntas vitiosa et principium malitiarum moralium et incontinentium). Drittens endlich kann der Wille, sofern er sich nur in den Dienst Gottes stellt, eine höhere Stufe erreichen, auf der er nichts als nur das Gute will. Wenn er dann noch etwas Schlechtes oder weniger Gutes erstrebt, so hat das seinen Grund stets darin, daß die Erkenntnis getrübt ist.

5. Hier stellt sich die Frage ein: Was ist böser Wille (mala voluntas)? (Quodl. I, qu. 16). Im Anschluß an Augustins Anschauung, der das Böse als eine privatio boni ansieht, bezeichnet es Heinrich als nihil aliud quam corruptio ordinis naturalis. Wie die Unklugheit der verderbte Zustand der Klugheit, die Ungerechtigkeit der verderbte Zustand der Gerechtigkeit ist, so ist auch der böse Wille nichts anderes, als der geschwächte Wille zum Guten, der nicht etwa auf eine natürliche Anlage im Menschen zurückgeführt werden darf, sondern seine Erklärung allein in einer Willensfunktion findet: er ist der voluntarius defectus voluntatis.

6. Es ist nun fraglich, in welcher Wechselbeziehung der geschwächte Wille zum Guten (deordinatio voluntatis) und die getrübte Einsicht (error rationis) zu einander stehen (Quodl. I, qu. 17). Die Erfahrung lehrt, daß der Mensch, der das Rechte kennt und nicht tut, auch bald nicht mehr weiß, was das Rechte ist. Die Sünde hat also zur notwendigen Folge, daß die klare Erkenntnis des Guten gemindert wird, daß sich ignorantia einstellt. Der erste Mensch kann vor dem Sündenfall wohl über das eine oder andere im unklaren gewesen sein, aber dieses Nichtwissen war nur nescientia. Seit dem Sündenfall ist nun die moralische Erkenntnis aller Menschen getrübt, und wir haben alle eine angeborene ignorantia. Um den Menschen aber wieder den Weg zum Guten zu zeigen, hat Gott ihnen Gesetze gegeben, denen sie folgen sollen. Wer es nun unterläßt, sich um diese Vorschriften zu kümmern, ist schuld daran, daß seine ignorantia nicht vermindert, sondern vergrößert wird. Est enim stultitia rerum appetendarum et vitandarum non quaelibet, sed vitiosa ignorantia (Quodl. I, qu. 17).

Doch kann auch derjenige, der die göttlichen Gebote kennt, gegen sie handeln (Quodl. I, qu. 17). Aber wie? Wird dem Willen durch die Leidenschaft eine verkehrte Richtung gegeben, aus der dann die Handlung hervorgeht, oder wird der Verstand getrübt, daß er etwas Schlechtes für erstrebenswert hält? Heinrich entscheidet sich für die erste Auffassung: daß der Wille einer Verlockung nachgibt und im Gegensatz zur

warnenden Vernunft handelt. Sobald nun der Mensch der Versuchung einmal Folge geleistet hat, trübt sich seine Einsicht, und er begehrt bald alles, was ihm angenehm erscheint. Schließlich wird er dem unvernünftigen Tier ähnlich, und er folgt den momentanen sinnlichen Eindrücken, ohne noch allgemeingültige moralische Richtlinien zu kennen. Er ist dann seiner ebensowenig mächtig wie etwa ein Trunkener oder Schlafender und hat jede Urteilskraft verloren.

Welcher Prozeß spielt sich denn ab, wenn eine Versuchung an den Menschen herantritt? (Quodl. I, qu. 17). Zunächst wirkt ein sinnlicher Gegenstand auf ihn ein und ruft seine Begierde wach. Das geschieht ganz unabhängig von seinem Willen und ist in der menschlichen Natur begründet. Wenn er die Begierde nur sofort eindämmt, so wird sie bald ihre Kraft verloren haben. Sobald er ihr aber Raum gewährt, trübt sich sein moralisches Bewußtsein, und schließlich will er auch das, worauf seine Begierde hindrängt.

Heinrich unterscheidet noch zwischen dem incontinens und dem intemperatus. Der incontinens kämpft gegen seine Leidenschaft, unterliegt ihr aber, während der intemperatus mit Vorbedacht das Böse wählt (eligibiliter errans operatur malum). Beide haben den Fluch ihres Handelns zu tragen. Nicht genug damit, daß sie einmal gefehlt haben: ihrer freien sittlichen Entscheidung sind Schranken gezogen, die sie nicht wieder überschreiten können, so sehr sie es auch

wünschen mögen. Neque qui in praecipitum seipsum demittit, quando vult, retinebit descensum, neque desiderium concedens refraenabit opus (Quodl. I, qu. 17).

III.

Die Tugendlehre.

1. Das Mittelalter hatte neben die Vierzahl der antiken Tugenden die Dreizahl der spezifisch christlichen gestellt, so daß man zwei Tugendreihen unterschied: Klugheit (prudentia), Mäßigung (temperantia), Tapferkeit (fortitudo), Gerechtigkeit (iustitia) und Glaube (fides), Liebe (charitas), Hoffnung (spes). In der ersten Reihe nimmt die prudentia als intellektuelle Fertigkeit (virtus intellectualis) eine gesonderte Stellung ein, die drei übrigen Tugenden sind die virtutes morales; die zweite Reihe umfaßt die virtutes theologicae.

Besonders eingehend ist die Tugendlehre von Petrus Lombardus, von Thomas von Aquino und Duns Scotus [1]) behandelt worden. Auch Heinrich hat sich mit ihr beschäftigt, allerdings nicht in systematischem Zusammenhang, sondern nur hier und dort, wenn ihn etwa Untersuchungen über den Menschen oder den

[1]) Vgl. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 482 ff.

Willen zu ihr hinführten (Quodl. I. qu. 22. 23; Quodl. V. qu. 17—21 usw.). Hieraus erklärt es sich auch, daß das Material für eine systematische Anordnung nicht ohne Lücken ist — es fehlt z. B. jede Untersuchung über die Hoffnung —; aber dennoch genügt es, um die Hauptlinien der Tugendlehre Heinrichs aufzuzeigen.

2. Die Tugend ist ein Habitus, den der Mensch entweder durch eigene Übung gewinnt (habitus acquisitus) oder von Gott ohne sein eigenes Zutun als Geschenk erhält (habitus infusus) (Quodl. VI. qu. 12; Summa, art. X. qu. 1). Dieser zwiefachen Entstehung der Habitus entsprechen die virtutes intellectuales und morales auf der einen Seite, die virtutes theologicae (v. gratuitae) auf der anderen Seite. So bildet der Intellekt durch Übung in sich einen habitus scientialis heraus, vermöge dessen er sich prompte et de facili betätigen kann; und da sich die Aktion des Intellekts auf viele Objekte beziehen kann, so gibt es auch verschiedene habitus speculativi (Quodl. V, qu. 16). Ebenso nimmt der Wille einen bestimmten Habitus an je nach der Richtung, in der er sich häufig betätigt.

Ein habitus acquisitus wird also dadurch hervorgebracht, daß dieselbe oder eine ähnliche Handlung sich mindestens einmal wiederholt. Dabei ist die einzelne Handlung nur als notwendiges Glied in der Kette von Handlungen, die zu einem bestimmten Habitus hinleiten, wichtig. Der Richter, der einmal gerecht urteilt, ist damit noch kein Gerechter. Es kommt darauf an, ob diese einmalige Handlung sich

ihm fest einprägt und eine gewisse Disposition in ihm zurückläßt, so daß er bei der nächsten Gelegenheit wieder gerecht richtet. Erst dann, wenn er gleichsam mit Naturnotwendigkeit gerecht urteilen muß, besitzt er den Habitus der Gerechtigkeit.

Vier Stufen sind bei der Entwicklung eines Habitus zu unterscheiden: initium, progressus, perfectio und excessus. Bei der Entwicklung des Tugendhabitus werden sie bezeichnet durch die Begriffe: perseverantia, continentia, temperantia, heroica. Der Mensch, der sich auf der Stufe der perseverantia befindet, meidet — rein passiv — jede Gelegenheit, bei der er in Versuchung geführt werden könnte. Wenn er die zweite Stufe erreicht hat, betätigt er sich: er bekämpft und überwindet seine Leidenschaften. Auf der dritten Stufe ist er moralisch so gefestigt, daß ihn Leidenschaften überhaupt nicht mehr anfechten. Die vierte Stufe ist für einen Menschen nicht mehr zu erreichen und ist quaedam divina virtus.

Bei der Entwicklung zum Laster unterscheidet Heinrich folgende vier Etappen: incontinentia, imperseverantia, intemperantia, bestialitas. Der Grund zum Laster wird dadurch gelegt, daß der Mensch seiner Leidenschaft frönt, trotzdem er weiß, wie er sich verhalten müßte (incontinentia). Dann verliert er auch bald die Kraft, gegen seine Begierden anzukämpfen (imperseverantia). Schließlich will er das Böse mit bewußter Wahl (intemperantia). Die bestialitas endlich ist das Absolut-Böse und findet sich in keinem Menschen.

Als Habitus im eigentlichen Sinn ist die dritte Stufe dieser beiden Entwicklungsreihen zu bezeichnen: denn auf den beiden ersten Stufen finden wir noch nicht die ausgeprägte Bestimmtheit, die zum Wesen des Habitus gehört, sondern nur dispositiones, und die vierte Stufe ist ja für einen Menschen unerreichbar.

3. So wird der Habitus der Tugend durch das richtige Maßhalten[1] (die temperantia) charakterisiert. Da dies Maßhalten aber ohne kluge Überlegung nicht denkbar ist, so ist es ganz von der prudentia abhängig.

Die prudentia hat ihre Wurzel in der praktischen Vernunft (intellectus practicus), vermittels deren sie die prima principia operandorum generalissima kennt (prudentia universalis) (Quodl. V, qu. 17). Die natürliche Anlage, nach diesen ersten Prinzipien bei der einzelnen Handlung zu verfahren, ist die dinotes, die ihren psychologischen Sitz im Willen hat.[2] Dinotes est naturalis habilitas, ex qua prompte invenit particularia dirigenda in finem intentum et praestitutum et universaliter ad intentum conferentia (Quodl. V, qu. 17). Dadurch nun, daß der Wille mit bewußter Wahl die prima principia operandorum bei den einzelnen Handlungen anwendet, bildet sich die intellektuelle Fertigkeit der prudentia experimentalis (pr. particularis). Gleichzeitig erhöht der Wille durch die Wiederholung

[1] Vgl. hierzu den Begriff der *μεσότης* in Arist. Eth. Nic. lib. II cap. 8, 9.

[2] Vgl. Arist. Eth. Nic. lib. VI cap. 13.

bestimmter Wollungen im Sinne der prudentia universalis seine eigene moralische Kraft.

Hieraus geht hervor, wie eng jede moralische Tugend mit der prudentia experimentalis verknüpft ist, denn ohne sie wären alle unsere Handlungen blind. Wir würden etwas unternehmen, ohne ein bestimmtes Ziel vor Augen zu haben, und auch die einzelnen Etappen unseres Handelns würden zufällig und zusammenhangslos sein. Erst die prudentia experimentalis zeigt jeder Tugend das Ziel ihrer Betätigung an und auch den Weg, um zu diesem Ziele zu gelangen. Sie ist quodammodo omnis virtus.

4. Allerdings nur „auf gewisse Weise", denn dadurch unterscheiden sich die moralischen Tugenden von ihr, daß in ihnen das Gute verwirklicht wird, während sie es nur zeigt. Hiermit hängt es auch eng zusammen, daß die moralischen Habitus dem Willen einwohnen. Virtus moralis nihil aliud est quam habitus inclinans voluntatem ad amorem boni simpliciter (Quodl. IV, qu. 22). Sobald sich der Tugendhabitus im Menschen gefestigt hat, betätigt er sich unwillkürlich, ohne daß erst ein psychologischer Prozeß der einzelnen Handlung vorangeht.

Unter den moralischen Tugenden nimmt die temperantia die erste Stelle ein. Est temperantia ista generalis ad tres virtutes morales in medio consistens (Quodl. V, qu. 16). Wer sie besitzt, wird vor Überhebung im Glücke und Verzweiflung im Unglücke bewahrt. Er weiß die Versuchungen, die an ihn heran-

treten, zu überwinden und stets der rechten Erkenntnis zu folgen. Erit utique ille simpliciter temperatus, ut sanam habens prudentiam et virtutibus omnibus ornatus (Quodl. V, qu. 17).

Die fortitudo ist mit der temperantia nahe verwandt; denn das passive Element der Tapferkeit liegt darin, Entbehrungen und Gefahren zu ertragen. In ihr ist aber als wesentliches aktives Moment der Mut des Angriffs enthalten. Der Tapfere wird diese Eigenschaften nicht nur in der Schlacht und unter äußeren Gefahren bewähren, sondern auch im Kampfe gegen seine eigenen Begierden und Neigungen (Quodl. V. qu. 17).

Auch der Zusammenhang zwischen der temperantia und der iustitia ist leicht zu erkennen. Die iustitia stellt das Mittel zwischen dem Zuviel und Zuwenig dar. Der Gerechte muß in seinen Ansprüchen maßhalten, er muß einem jeden das Seine zukommen lassen (suum unicuique tribuere). So muß er auch dem Verstand die ihm gebührende Gewalt über die Leidenschaften einräumen (Quodl. V, qu. 17; Quodl. I, qu. 40).

Das Verhältnis der erworbenen Tugenden zueinander stellt Heinrich unter dem Bild eines Gebäudes dar (Quodl. V, qu. 17). Das Fundament bildet die prudentia universalis, auf der sich als Wände die prudentia experimentalis, die temperantia, die fortitudo und die iustitia erheben. Das Dach besteht wieder aus der prudentia universalis, durch die allein die Er-

haltung der virtutes perfectae ermöglicht wird. Die vier Wände stützen sich gegenseitig, und zwar so, daß die drei moralischen Tugenden einander Festigkeit geben, die prudentia experimentalis aber den Bau schließt und ihm Halt verleiht.

Dieses Bild veranschaulicht uns auch Heinrichs Meinung von dem Konnex der erworbenen Tugenden (Quodl. V. qu. 17). Es handelt sich also um die Frage, ob z. B. die Enthaltsamkeit ohne eine andere Tugend denkbar ist. Heinrich stellt diese Möglichkeit in Abrede. Wer enthaltsam ist, so führt er aus, muß auch tapfer sein, um die herantretenden Versuchungen zu überwinden; er muß aber auch gerecht sein, um das unrecht Erworbene zu verabscheuen, und so muß er jede Tugend besitzen. Anders verhält es sich mit den Dispositionen zur Tugend, also den beiden ersten Stufen in der Entwicklung zum Habitus, die nicht untereinander konnex sind. Denn der Mensch kann zu der einen Tugend eine größere natürliche Veranlagung besitzen als zu einer anderen, so daß die Vervollkommnung der einzelnen Dispositionen nicht in gleichem Schritt vonstatten zu gehen braucht.

5. Wir wenden uns nunmehr den theologischen Tugenden zu, die sich von den moralischen dadurch unterscheiden, daß sie sich nicht auf dem Wege psychologischer Entwicklung gebildet haben, sondern als fertige Habitus den Menschen von Gott eingegeben werden. Virtutes infusae non sunt causa ad disponendum naturam, ut faciliter illas operationes eliciat,

sed ut simpliciter secundum gradum illum eas eliciat, eo quod sine illis omnino elicere non posset (Quodl. IV, qu. 10). Sie sind die eigentlichen christlichen Tugenden und haben zum unmittelbaren Ziele Gott selbst.

Der Glaube ist ein intellektueller Habitus, der den Menschen befähigt, creditis assentire (Quodl. V, qu. 21). Er ist die Kraft, durch die der actus credendi elicitur. Damit ist gesagt, daß der Glaube sich aus sich selbst heraus betätigt und nicht etwa von einem Willensentschluß angetrieben oder in seiner Richtung bestimmt werden kann; denn dann wäre er ja kein Habitus. Objekt des Glaubens ist die heilige Schrift samt den von der Kirche anerkannten Auslegungen. [1])

Die höchste der christlichen Tugenden ist die Liebe (charitas). Sie allein wird auch in Ewigkeit fortbestehen, wenn der Glaube zum Wissen und die Hoffnung zur Erfüllung geworden ist (Quodl. V, qu. 22).

Heinrich wirft die Frage auf, ob Gott von einem Menschen über alles geliebt werden könne (Quodl. IV, qu. 11).[2]) Er geht in seiner Erörterung so vor. Jede Liebe richtet sich auf ein Gut, und zwar geschieht dies auf doppelte Weise: einmal folgt sie einem innerlichen mächtigen Drang, dem sie nicht widerstehen kann (dilectio naturalis), das andere Mal

[1]) Vgl. I, 5 und 6.

[2]) Vgl. die Ausführungen des Duns Scotus zu dieser Frage bei R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, S. 501.

handelt sie mit freier Wahl (dilectio liberalis). Die Frage, ob Gott mit der dilectio naturalis über alles geliebt werden könne, ist zu bejahen; denn sofern nur der Wille des Menschen gut ist, so liebt er alles Gute, und da er auch erkennt, daß jedes irdische Gute nur beschränkt sein kann, so wird er das vollendete Gute, das sich in Gott verkörpert, über alles lieben. Freilich ist diese dilectio naturalis sehr unvollkommen; sie muß durch die dilectio liberalis ergänzt werden. Der Mensch muß also Gott aus freien Stücken höher als alles andere lieben und für ihn und seine Ehre sich selbst einsetzen (Quodl. IV, qu. 11). Zwar entspricht keine Liebe eines Menschen dem Reichtum der Liebe, die Gott uns zuteil werden läßt, aber dennoch kann sie so groß sein, daß Gott ihr höchster Gegenstand ist.

Heinrich erörtert ferner die Frage, ob die Liebe bis ins Unendliche wachsen kann (Quodl. V, qu. 22; vgl. auch Quodl. IV, qu. 25). Er unterscheidet, um der Lösung des Problems näher zu kommen, die Liebe der Menschen (charitas viae) von der Liebe der Seligen (charitas patriae). Die charitas viae kann unter dem Einfluß der göttlichen Gnade (Quodl. V, qu. 19) sich dauernd vervollkommnen, bis ihrer Weiterentwicklung durch den Tod des Menschen ein Ziel gesetzt wird. Ihre Vollendung findet sie in der charitas patriae, die als eine bestimmte unveränderliche Habilität den Seligen von Gott geschenkt wird. Sie kann aber auch einen so hohen Grad erreichen, daß sie in natürlicher Ent-

wicklung gleichsam in die charitas patriae übergeht. Mit dieser aber, die unveränderlich ist, ist in jedem Falle ein Abschluß erreicht. Die Liebe kann also nicht bis ins Unendliche wachsen.

Kann umgekehrt die Liebe geschwächt oder ausgelöscht werden? (Quodl. V, qu. 23). Ganz gewiß. Wenn die Leidenschaft das menschliche Herz gefangen nimmt, so wendet sie den Willen zum Teil oder ganz von Gott ab; und in demselben Maße, wie der Wille sich von Gott loslöst, wird die charitas gemindert, so daß derjenige, der sich von Gott ganz abwendet, auch ganz der charitas verlustig geht.

Die dritte der christlichen Tugenden, die Hoffnung, ist meines Wissens von Heinrich nicht behandelt worden. Er beschränkt sich auf gelegentliche Andeutungen über sie. So bezeichnet er z. B. als ihr Objekt das supernaturale arduum (Quodl. IV, qu. 10).

Auch über die Frage, ob die theologischen Tugenden konnex sind, hat Heinrich keine Erörterungen angestellt. Jedoch hat er sie sich, wie mit Sicherheit feststeht, nicht konnex gedacht, da ja nach seiner Meinung Glaube und Hoffnung aufhören werden, während die Liebe in Ewigkeit fortbestehen wird (Quodl. V, qu. 22).

6. Einige Andeutungen hat Heinrich noch über das Verhältnis der moralischen Tugenden zu den theologischen gemacht (Quodl. VI, qu. 12). Er wendet sich gegen die Annahme, daß jedem habitus acquisitus ein habitus infusus entsprechen müsse. Nach seiner Meinung wird vielmehr allen Tugenden allein durch

die charitas ein höheres, überweltliches Ziel gegeben, und dadurch, daß sie diesem Ziel zustreben, werden sie alle zu habitus infusi.

IV.

Einige praktisch-ethische Fragen.

1. Die Ehe.

Eine Ehe kann nur auf Grund des freien Übereinkommens (per consensum mutuum animorum) zwischen Mann und Weib geschlossen werden (Quodl. V, qu. 39). Sie ist ein Abbild der unlöslichen Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche (Quodl. VI, qu. 13). Durch das Eingehen der Ehe verlieren der Mann wie das Weib die ausschließliche Gewalt über ihre Leiber: sie haben sich zur mutua corporum obligatio ad actum verbunden. Der Zweck der Ehe, der darin liegt, Nachkommenschaft zu erzeugen, ist durch Gottes Willen geheiligt. Aber höher als die Ehe steht die Ehelosigkeit; denn sie bewahrt den Menschen vor vorzeitigem körperlichen Verfall und vor geistiger Unreinheit. Der keusche Mensch ist in besonderem Maße dazu disponiert, ein kontemplatives Leben zu führen und in die Tiefen und Geheimnisse des göttlichen Waltens und Willens einzudringen.

Auf den Einwand, daß die Menschheit aussterben würde, wenn jedermann enthaltsam lebte, antwortet Heinrich:

O daß doch alle Welt enthaltsam lebte, dann würde die Ewigkeit schneller hereinbrechen und das Reich Gottes seinen Anfang nehmen!

Der Ehebruch ist durch das göttliche Gesetz verboten und unterliegt in den einzelnen Fällen der Jurisdiktion der Kirche (Quodl. V, qu. 40). Sie hat festgesetzt, daß die Frau, wenn sie ohne Schuld ist, von ihrem Gatten die eheliche Gemeinschaft fordern darf, die er ihr gewähren muß. Ist sie aber schuldig, so dürfen Mann und Frau nur noch eine Scheinehe miteinander führen (uterque ius suum amisit).

Wenn einer der Gatten stirbt, so beerbt ihn der überlebende Teil. Auch ist dieser Rechtsgrundsatz dann gültig, wenn es nicht zu einer copula carnalis kam oder kommen konnte (Quodl. V, qu. 41).

2. Der Besitz.

Solange der Mensch sich noch im Zustande der Unschuld befand, kannte er keinen Unterschied zwischen Mein und Dein (Quodl. IV, qu. 20). Als er aber gefallen war, verkümmerte in ihm die Nächstenliebe, und Selbstsucht nahm sein Herz in Besitz. Die Forderung des Naturrechts, daß communis omnium possessio bestehe, hat aber auch heute noch ihre Gültigkeit. Wie kann man ihr genügen?

Für die Regelung des Besitzverhältnisses der Menschen können drei verschiedene Grundsätze aufgestellt werden: 1. Alle Habe ist gemeinsames Eigentum. 2. Alle Habe ist Privateigentum. 3. Ein beschränkter Besitz gehört dem einzelnen als Privateigentum an, wird aber, wenn es die Verhältnisse erfordern, dem allgemeinen Wohl aufgeopfert. Im ersten Falle haben wir den Kommunismus vor uns, der der menschlichen Natur widerspricht und deshalb nach kurzem Bestehen sich selbst auflösen wird. Der zweite Fall stellt eine ungerechte Güterverteilung dar, da er das Individuum, losgelöst von der menschlichen Gesellschaft, berücksichtigt. Auf dieser Grundlage baut sich das aristotelische Staatsideal auf. Die dritte Form endlich genügt sowohl dem Interesse des einzelnen als auch der Gesamtheit. Sie ist in dem platonischen Staatsideal verkörpert. Aristoteles irrt, wenn er behauptet, daß Plato den Kommunismus als erstrebenswert hinstelle. Plato hat vielmehr verlangt, daß die gegenseitige Fürsorge und Liebe das persönliche Eigentum gleichsam zu einem allgemeinen mache (omnia instituit communi affectione custodienda et procuranda ad publicum usum omnium et singulorum pro tempore et loco, secundum quod ratio recta dictaret).

Auf Grund des platonischen Staatsideals ließe sich die civitas dei verwirklichen. Das kann aber nie aus menschlichem Vermögen geschehen, sondern allein unter dem Einflusse der göttlichen Gnade, die sich in der Kirche an den Gläubigen wirksam erweist; und

auch in der Kirche finden wir den Gottesstaat nicht vollendet, sondern nur nach Vollendung strebend, soweit es die sittliche Schwachheit der menschlichen Natur zuläßt. Die Kirche duldet — und damit kommt sie dem Erwerbs- und Eigentumssinn des Menschen entgegen — den Privatbesitz, erwartet aber, daß seine Härten durch Übung werktätiger Liebe gemildert werden. Je mehr nun ein Mensch sich der christlichen Vollkommenheit nähert, desto reicher entfaltet sich seine Liebe, und seine persönlichen Interessen treten in demselben Grade zurück. Das beweisen die Mitglieder der Orden, die ohne jeden Privatbesitz leben.

Der irdische Staat muß jedoch stets mit dem persönlichen Eigentum rechnen, da nur wenige Menschen einen so hohen Grad christlicher Vollkommenheit erreichen, daß sie sich freiwillig und gern jedes irdischen Besitzes entäußern.

3. Kauf und Verkauf.

Beim Eingehen eines Geschäfts muß der Kaufmann die durch das Naturrecht gegebenen Normen berücksichtigen (Quodl. I, qu. 40). Er muß sich davor hüten, durch Übervorteilung seinen Nächsten zu schädigen; denn dann eignet er sich fremdes Gut an. Auch der Verkäufer muß darauf achten, daß er nicht übervorteilt werde, damit erhalten bleibe die aequalitas inter mutuo dantem et recipientem, quod neuter plus recipiat quam det. Nehmen wir z. B. den Fall an: Jemand erzielt eine reiche Weinernte, ihm fehlt

aber Getreide: ein anderer besitzt umgekehrt mehr Korn, als er verwenden kann, hat aber Mangel an Wein. Tauschen beide nun von ihrem Überfluß an Getreide und Wein, so muß der Wert der Waren der gleiche sein, und derjenige, der im Vorteil zu sein glaubt, muß von dem Eingetauschten soviel zurückgeben, bis die aequalitas wieder hergestellt ist (auch Quodl. VI, qu. 26).

Ein rechtdenkender Mensch soll nie eine Ware annehmen, wenn sie ihm unter ihrem Werte angeboten wird. Er soll für sie soviel zahlen, wie sie pro tempore et loco gilt. Auch soll er nie die Unwissenheit oder die bedrängte Lage eines Mitmenschen ausbeuten.

Niemand darf beim Einkauf einer Ware beabsichtigen, sie mit Gewinn wieder loszuschlagen, ohne daß die Zeit- oder Ortsverhältnisse sich geändert haben. Da die meisten Kaufleute aber diese Absicht hegen, so ist summe periculosa venditionis et emptionis negotiatio.

Der Handwerker unterscheidet sich dadurch vom Kaufmann, daß er Rohstoffe zu Werkzeugen oder sonstigen Gebrauchsgegenständen verarbeitet. Er darf für seine Erzeugnisse einen höheren Preis fordern, als er für die Rohstoffe gezahlt hat; denn er verkauft nicht rem ipsam, sed magis artificium suum.

Nach diesen Ausführungen könnte es scheinen, als ob Heinrich den Handel im allgemeinen als unsittlich verwürfe. Allerdings verurteilt er in Übereinstimmung mit den Ansichten seiner Zeit den Gewinn

in viel weiterem Umfange, als wir dies zu tun pflegen, aber dennoch weiß er den Handel, der den Austausch von Waren zwischen verschiedenen Ländern und Gegenden vermittelt, sehr wohl zu schätzen. Da die Waren durch den Transport ratione loci kostbarer werden, hat der Kaufmann auch das Recht, sich seine Mühe bezahlen zu lassen.

4. Die Sonntagsruhe.

Das Naturrecht fordert, daß die Menschen sich zu bestimmten Zeiten ganz dem Göttlichen weihen (Quodl. I. qu. 41). Da sie sich aber vollständig von den Sorgen um ihr zeitliches Wohl in Anspruch nehmen ließen, hat die Kirche bestimmt, daß am Sonntag Gott die ihm gebührende Ehre dargebracht werde. Sie hat deswegen zwei Vorschriften erlassen: 1. daß am Sonntag jeder Christ einer kirchlichen Kultushandlung beiwohnen müsse, 2. daß er keine Werktagsarbeit treiben dürfe, die ihn daran hindere. Aus diesem Grunde ist auch jedes Feilbieten von Waren an Sonntagen, sei es auf einem Markt oder sonstwo, zu unterlassen, besonders in den Stunden der Messe- und Vesperfeier. Man darf auch nicht einwenden, daß das Volk gerade am Sonntag am meisten Zeit habe, den Markt zu besuchen: vacatio illa est pro charitate instituta; und wenn für den Markt irgendwelche Zeit geopfert werden soll, so mag darunter irgendeine Werktagsarbeit, aber nicht die kirchliche Feier leiden.

Nur dann ist die Beschäftigung am Sonntag zu

dulden, wenn irgendwelche Not oder Gefahr ein sofortiges Eingreifen zur dringenden Pflicht macht. So dürfen auch notwendige Lebensmittel, die an einem anderen Tage nicht zu beschaffen waren, am Sonntag eingekauft werden.

5. Zins und Wucher.

Das Geld ist zu dem Zwecke eingeführt, den Handel zu erleichtern. Es ist ein Tauschmittel (Quodl. I, qu. 39). Wenn es auf Zinsen verliehen wird, so soll es gleichsam aus sich selbst heraus wachsen. Das kann aber das Geld seiner Natur nach nicht. Die Verleihung auf Zins ist daher ein offenbarer Mißbrauch des Geldes.

Ganz anders ist das Verpachten von Land zu beurteilen. Hier bietet der Besitzer seinem Kontrahenten etwas, das einen Wert aus sich selbst hervorbringt. Wenn die Pachtsumme diesem Wert entspricht, so ist dem Naturrecht genügt. Sollte sie aber zu hoch gewesen sein, wie die Erträgnisse und der Preis der Bodenprodukte ergeben, so muß der Besitzer den zuviel erhaltenen Betrag wieder herausgeben; wenn sie umgekehrt zu niedrig war, so muß der Pächter eine entsprechende Summe nachzahlen.

Der Käufer bestimmter Einkünfte für eine Pauschalsumme macht sich fast stets des Wuchers schuldig, da er gewöhnlich darauf ausgeht, weniger zu bezahlen, als das Objekt wert ist (Quodl. I, qu. 39). In spe enim amplius aequo percipiendi est radix usurae

(Quodl. III. qu. 28). Auch der Händler, der seine Waren für den heutigen Preis auf einen späteren Lieferungstermin verkauft, obwohl er weiß, daß die Waren dann weniger gelten, ist ein Wucherer. Denn nur die Geschäfte, die bona fide et pura intentione et conscientia abgeschlossen werden, sind sittlich erlaubt.

6. Die Restitution.

Heinrich stellt als allgemeingültigen Satz die Forderung auf, daß derjenige, der eine Sache unrechtmäßig besitzt, sie sofort zurückerstatten muß (Quodl. VI. qu. 24). Einige Ausnahmen dürfen von dieser Regel gemacht werden. Wenn z. B. dem Besitzer eines Schwertes, der sich in wütender Raserei befindet, das Schwert vorenthalten wird, damit er mit ihm kein Unheil anrichte, so ist das durchaus gerechtfertigt. Aber auch aus seinem eigenen Interesse darf der Schuldner die Restitution hinausschieben, sei es, daß ihn äußere Not oder die Rücksicht auf seine Ehre bestimmen. Endlich darf er auch dann von der sofortigen Zurückerstattung Abstand nehmen, wenn der creditor damit einverstanden ist; doch darf dessen Zustimmung nicht durch Drohung oder irgendeinen Druck erzwungen werden, sondern muß freiwillig erfolgen. In allen diesen Fällen darf die Restitution auf einen geeigneten Zeitpunkt hinausgeschoben werden, doch muß der Schuldner stets die Absicht haben, seiner Verpflichtung auch wirklich nachzukommen.

Sodann handelt Heinrich von der Restitutionspflicht

bei Geschenken. Es fragt sich, ob Geschenke zurückgegeben werden müssen, wenn sie von Leuten herrühren, die ihre Habe teils auf rechtmäßige, teils auf unrechtmäßige Weise erworben haben (Quodl. VI. qu. 25). Die Antwort hierauf hängt erstens davon ab, ob das ehrlich erworbene Gut von dem unehrlich erworbenen zu unterscheiden ist, und dann davon, ob der Empfänger weiß, wie dasjenige, das ihm geschenkt ist, erworben ist. Weiß er oder glaubt er zu wissen, daß die Geschenke von dem auf rechtmäßige Weise erworbenen Besitz herrühren, so darf er sie behalten; in jedem anderen Fall muß er sie zurückerstatten.[1])

Auch äußert sich Heinrich darüber, ob der creditor das Recht hat, seinem debitor mit Gewalt soviel zu nehmen, wie ihm rechtmäßig zukommt (Quodl. VI. qu. 27). Heinrich verneint dies. Denn, so führt er aus, es verstößt gegen das göttliche Recht,[2]) wenn der Gläubiger sich etwas von der Habe seines Schuldners gegen dessen Willen aneignet. Sollte es zu keiner gütlichen Einigung zwischen ihnen kommen, so soll ihre Sache vor ein ordentliches Gericht gebracht werden, das den säumigen Schuldner schon veranlassen wird, seinen Verpflichtungen nachzukommen.

7. Über das Töten von Menschen.

Es handelt sich zunächst um die Frage, ob es erlaubt ist, in der Notwehr einen Menschen zu töten

---

[1]) Siehe Tafel auf Seite 51.

[2]) Non concupisces rem proximi tui.

(Quodl. V, qu. 31). Zwei Gesichtspunkte stehen sich gegenüber: Niemand darf einen anderen töten, um sein eigenes Leben zu retten, und dann: Jeder muß mehr auf seinen eigenen Schutz als den eines anderen bedacht sein. Hieraus ergibt sich, daß der Angegriffene sich verteidigen darf, schon aus dem Grunde, weil der Angreifer vielleicht die Flucht ergreift, wenn er auf unvermuteten Widerstand stößt. Kommt es aber wirklich zu einem Kampf auf Leben und Tod, so darf der Angegriffene bei seiner Verteidigung das Maß des Selbstschutzes nicht überschreiten: denn sobald er sich von seiner Leidenschaft so weit fortreißen läßt, daß er selbst zum Angreifer wird, so will er töten. Doch ist auch die Möglichkeit denkbar, daß der Angegriffene bei seiner Verteidigung seinen Gegner tötet, ohne die Absicht dazu gehabt zu haben. In diesem Falle kann der Totschlag gerechtfertigt werden, da er ja vom Standpunkt des Täters aus zufällig ist.

Im Zusammenhang mit dieser Erörterung behandelt Heinrich die Befugnis der Obrigkeit, Menschen hinrichten zu lassen. Er geht von dem Satz aus, daß das staatliche Gesetz geringere Übel zuläßt, um größere zu vermeiden. So darf die Obrigkeit auch Verbrecher, die eine öffentliche Gefahr bilden, hinrichten lassen. Allerdings muß das Gesetz gerecht und unparteiisch gehandhabt werden, so daß bei der Aburteilung nie ein persönliches Moment maßgebend werden darf. Denn darauf kommt es vor allem an, daß die Gesetze, die im Interesse der Gesamtheit gegeben sind, nicht

mißbraucht werden, um die Leidenschaft des einzelnen zu befriedigen.

Die Gefahr, persönliche Rache an dem Feinde nehmen zu wollen, kommt für den Soldaten gewöhnlich nur wenig oder gar nicht in Betracht, denn er sucht seinen Gegner im Kampfe zu töten, weil es die Pflicht so von ihm fordert.

8. Das Duell.

Das Duell ist ein Zweikampf, dessen Ausgang als Gottesurteil anzusehen ist (Quodl. V. qu. 32). Wo also der Mensch nicht mehr zu erkennen vermag, nach welcher Seite sich das Recht oder das Unrecht hinneigt, da wird im Duell gleichsam die göttliche Entscheidung angerufen. Ein Duell wird um zweierlei ausgefochten: in causa criminali zur Erhaltung des Lebens und in causa civili um irgendeines zeitlichen Gutes willen. Aus keinem dieser beiden Gründe darf ein Mensch seinem Mitmenschen nach dem Leben stellen. Aber noch gewichtiger ist das andere: in dem Ausgang eines Duells ein Gottesurteil erkennen zu wollen, verstößt gegen den klaren Sinn des göttlichen Gesetzes, das dem Menschen verbietet, Gott zu versuchen. Das Duell ist daher jedem Laien und Kleriker unter allen Umständen verboten.

9. Die Zauberei.

Wie sich Heinrich dem Hexenglauben gegenüber gestellt hat, geht aus der Erörterung hervor, die er

an folgende Frage geknüpft hat: Ist es erlaubt, ein Haus abzureißen, wenn behauptet wird, daß durch dieses Gebäude jemand bezaubert ist? (Quod. V, qu. 33). Er führt etwa aus: Gegenstände, denen eine Zauberkraft zugeschrieben wird (maleficia), wirken nicht aus sich selbst heraus; sondern alles, was compositis maleficiis zu geschehen scheint, wird immediate libera voluntate a daemonibus verursacht, um die Menschen zu betören und vom wahren Gott abzuwenden. Das gelingt jedoch den Dämonen nur bei solchen Menschen, die ihren Halt an Gott verloren haben. Nur der Aberglaube kann Gegenständen übermächtige Gewalt zuschreiben. Da man aber Gefahr läuft, selbst dem Aberglauben anheimzufallen, wenn man ihm nicht entgegentritt, so soll man das opus superstitiosum daemonis zerstören, auch zu dem Zweck, daß der besessene Kranke gesund werde, da ihn die Dämonen erfahrungsgemäß nur stante illo maleficio zu peinigen pflegen. Heinrich glaubt also an die Existenz von Dämonen, die ihre Wirksamkeit an bestimmte Gegenstände knüpfen. Er bezeichnet es jedoch als Aberglaube, in den Gegenständen selbst die Ursache der Zauberei zu suchen.

10. Totschlag in der Trunkenheit.

Wenn jemand so sinnlos betrunken ist, daß er sich nicht mehr über seine Handlungen Rechenschaft abgeben kann, so ist alles, was er tut, ethisch indifferent (Quodl. III, qu. 27). Er folgt seinen momentanen Ein-

fällen wie ein unmündiges Kind und ist deshalb für seine Taten nicht zur Verantwortung zu ziehen. Allein darin hat er sich vergangen, daß er sich dem Trunke ergeben hat und sich so der Möglichkeit ausgesetzt hat, die Gewalt über sich zu verlieren.

11. Todesstrafe gegen Diebe.

Heinrich verteidigt die in der Kirche geübte Praxis, nach der ein Dieb zum Tode verurteilt werden darf (Quodl. XI. qu. 18). Das alttestamentliche Gesetz bestimmt, daß leichte Diebstähle durch Erstattung eines Lösegeldes gesühnt werden sollen, während schwerere die Todesstrafe zur Folge haben. Da das neutestamentliche Gesetz kein Sühnemittel für irgendeinen Diebstahl kennt, so ist es den Richtern erlaubt, einen Dieb zum Tode zu verurteilen (non est contra legem Evangelii pro furto quocumque occidere). Aber erst dann darf die Todesstrafe verhängt werden, wenn der Dieb ein gewohnheitsmäßiger Verbrecher geworden ist und keine Aussicht mehr auf seine Besserung besteht.

Schluss.

Wenn wir die Ethik Heinrichs mit ein paar Stichworten charakterisieren wollen, werden wir sagen können, daß sie heteronom und voluntaristisch ist.

Der Mensch findet nach ihr die Maximen für das sittliche Handeln nicht in sich selbst, sondern in den Normen des natürlichen, göttlichen und kirchlichen Rechtes. Ihnen muß er folgen wollen, denn darin, wie sich der Wille entscheidet, gibt sich der sittliche Wert oder Unwert eines Menschen kund.

Diese Gedanken weisen deutlich auf Augustin zurück, der gegenüber dem Intellektualismus der griechischen Welt auf den Willen als die schöpferische und gestaltende Kraft hinweist; und sie werden fortgesponnen von Duns Scotus, der zwar häufig Heinrich bekämpft, aber doch in den Grundanschauungen mit ihm übereinstimmt. So steht denn Heinrich im Gegensatz zu dem aristotelischen Intellektualismus, der durch Thomas von Aquino in der Kirche herrschend geworden ist.

Es liegt nahe, darauf hinzuweisen, daß sich hier Heinrich und Luther berühren. So sehr sich der große Reformator von unserem Philosophen darin unterscheidet, daß er das persönliche Erleben ganz anders in den Vordergrund seines Denkens rückt, als es je ein mittelalterlicher Philosoph oder Theologe getan hat, so ist dennoch eins beiden gemeinsam: der Kampf gegen Aristoteles und seine Schüler.